

KÓSA GÁBOR

Motisták és konfuciánusok vitatémái az ókori Kínában I. *Konfuciánus és más kritikák a motistákkal szemben*

A kínai filozófiatörténetről írott modern munkákban közismert tényként szerepel, hogy az i. e. V–IV. században a konfuciánusok és a motisták szemben álltak egymással.¹ Az ókorral kapcsolatban gyakran említett bölcséleti irányzatok közül azért éppen e két irányzat kerülhetett konfliktusba egymással, folytatják ezek a leírások, mert a többi irányzat ebben az időszakban szervezett formában egyszerűen még nem létezett.² Tudomásunk szerint ezekben a korai évszázadokban nem léteztek taoista csoportok, sem pedig „vitatkozók” és „természetbölcselő” körök, bár természetesen léteztek olyan gondolatok és az ezeket tartalmazó művek, amelyeket utólag, elsősorban a Nyugati Han-kori (i. e. 206 – i. sz. 9) Sima Tannak 司馬談 (kb. i. e. 165–110) köszönhetően, ezekkel az irányzatokkal kapcsolatos össze. Mint erre egyebek között Kidder Smith felhívta a figyelmet, a kétes valóságtartalommal rendelkező, de a kínai bölcslelettörténetet a későbbiekben nagymértékben meghatározó hatos felosztásból háromnak a nevét (*fajia* 法家 [legisták], *mingjia* 名家 [nevek iskolája], *daoja* 道家

¹ A tanulmányom végleges formájának kialakításához köszönöm az anonim bíráló észrevételeit. A konfuciánusok és motisták szembenállásáról lásd például Fung 1952: 84: “There are many places in Mo Tzu’s writings where he stands opposed to the Confucian school, the philosophy of which differed radically from his own.” Van Norden 2007: 153: “Since the Mohists challenged the Ruists on almost every topic across the board ...” A két rendszer között számos hasonlóság is volt, ezekről lásd Hsiao 1979: 221–222, 231; Nylan 2009: 4–7. Jelen írásomhoz néhány bekezdés erejéig jelzés nélkül felhasználtam egy másik tanulmányomat (Kósa 2020: 53–89).

² Smith 2003: 130. J. Knoblock (1988: 57) szerint a két irányzat közül a motisták voltak a meghatározóbbak az i. e. V–III. században: “No philosopher was more important in Warring States China than Mo Di. In many respects, his influence was then greater than that of any other man, including Confucius. Alone among the ancient philosophers, Mo Di founded a personal school that transmitted and developed his doctrines. His followers were certainly the best-organized group and were in many regards the most innovative of all the philosophers of ancient China. The Mohists attracted considerable attention because of their expertise in defensive warfare, which made them indispensable to beleaguered rulers, and their skill in dialectics, which allowed them to triumph in the formal debates, known as ‘discriminations’, that characterized the feudal courts.”

[taoisták]) Sima Tan alkotta meg, ahogy szintén neki volt köszönhető, hogy a korábban a meghatározó személy neve alapján számontartott gondolati rendszereket elnevezésükben (az egyetlen motizmust leszámítva) tartalmuk alapján csoportosította egy átfogó rendszerben.³

Tárgyunk megközelítéséhez első lépésként szükség lenne a motisták és a konfuciánusok csoportjának pontosabb megértésére. Ami az elsőt illeti, itt viszonylag könnyebb helyzetben vagyunk, bár Mo Di 墨翟 (kb. i. e. V. sz.) életéről keveset tudunk. Lu államból⁴ 魯 vagy az attól délnyugatra fekvő Song 宋 államból⁵ származott.⁶ Gyakran felmerül vele kapcsolatban, de lényegében nincs olyan egyértelmű bizonyíték, amely Mo Di feltételezett kézműves hátterét minden kétséget kizáróan bizonyítaná.⁷ Iskoláját szigorú rendszerbe szervezte, amelynek az i. e. IV–III. században jelentős befolyása volt mind a társadalmi, mind az intellektuális életre, szervezettsége ellenére a III. század második felétől három irányzatra szakadt, és bizonytalan, hogy a Han-korban létezett-e még egyáltalán,⁸ újbóli felfedezése a Qing-korra (1644–1912) tehető. A nevéhez kapcsolódó és tanításait megőrző *Mozi* 墨子 eredetileg 71 fejezetes (*pian* 篇) volt,⁹ amelyből 18 fejezet elveszett. A fejezetek hat csoportba sorolhatók: I. 1–7. fej. – Vegyes esszék és dialógusok, amelyek kevésbé rendezett formában tárgyalják a motista elképzeléseket. II. 8–37. fej. – A „központi” fejezetek. III. 38–39. fej. – A konfuciánusok elítélése. IV. 40–45. fej. – Az úgynevezett „dialektikus” fejezetek, töredékes és nehezen értelmezhető írások a logika, etika, geometria, optika és mechanika témaköréből. V. 46–51. fej. – Mo Di és tanítványai közötti párbeszédet és egy hosszabb narratívát tartalmaz. VI. 52–71. fej. – Ezek a harciaszati fejezetek Mo Di egyik tanítványához intézett instrukcióit tartalmazzák, amelyekben Mo Di a védekező hadviselés módszereit fejti ki.¹⁰

³ Smith 2003: 129, vö. Harbsmeier 2013: 1. Sima Tan célja az volt, hogy Han Wudinak 漢武帝 (uralk. i. e. 141–87) bebizonyítsa, a taoista irányzat az, amelyik az összes többi egy sajátos szempontból egyesíti, ezért azt érdemes megtennie uralkodása vezérfonalává, miközben a szintén az udvarban élő Dong Zhongshu 董仲舒 a konfucianizmusnak egy ugyancsak összetett változatát ajánlotta az uralkodónak (Smith 2003: 130).

⁴ Gao You 高誘 kommentárja a *Lüshi chunqiu*-hoz 呂氏春秋 (i. sz. 210): 墨子，名翟，魯人也。

⁵ A *Shiji* 史記 ezt írja róla: „Mo Di Song állam főembere volt (*Shiji* 74.2350: 蓋墨翟，宋之大夫).”

⁶ Magyarul életéről és filozófiájáról lásd Tőkei 2005a: 221–225; Hamar–Várnai 2013.

⁷ Schwartz 1985: 137; Johnston 2010: xx–xxi.

⁸ A *Lunheng* 論衡 és a *Hanshu* bibliográfiai fejezetének (*Yiwenzhi* 藝文志) ellenkező tanúságáról lásd például Nylan 2009: 3, illetve 12–18.

⁹ *Hanshu* 漢書 30.1738. Gao Younak a *Lüshi chunqiu*-hoz írt i. sz. 210 kommentárja által említett 72. *pian* 孫詒讓 javaslatára alapján tartalomjegyzékként szokás értelmezni (Johnston 2010: xxvii).

¹⁰ Hamar–Várnai 2013: 122–127; Kósa 2013a: 27–31.

Jóval nehezebb az ókori konfuciánusok kérdésének megközelítése: a kínai szövegek ezzel összefüggésben a *ru* 儒 szót használják, és Zhang Taiyantól 章太炎 (Zhang Binglin 章炳麟), Hu Shi-től 胡適 és Lionel Jensentől Nicolas Zufferey-n, Mark Csikszentmihályin és Michael Nylanen keresztül Christoph Harbsmeierig és Attilio Andreiniig sokan próbálták már pontosan meghatározni a szó pontos jelentését,¹¹ de a végső tudományos konszenzus még várat magára. Ami valószínűsíthető, hogy bizonyos esetekben egy tágabb értelmű, egy sajátos rituális hagyományt felvállaló írástudó rétegről van szó,¹² máskor pedig szűkebben a Konfuciuszhoz kötődő tanítványok, illetve azok tanítványainak közösségéről és hagyományáról. Minket mindenesetre itt csak két konfuciánusként számontartott személyhez, Mengzi-hez 孟子 (i. e. 372–289) és Xunzi-hez 荀子 (i. e. 312–230) kapcsolt, nevükkel azonos című műről lesz szó, így ezek vizsgálatát elvégezhetjük a *ru* rétegnek az ókori Kína társadalmában betöltött helyzetének mélyebb megértése nélkül is.

A két irányzat képviselőinek disputáiról összesen háromtípusú forrás tudósít bennünket: 1. A külső források, amelyek a két irányzat vitáiról külső szemlélőként tudósítanak. 2. A konfuciánus források, amelyek leginkább a motizmussal szembeni konfuciánus kritikákat tartalmazzák. 3. A motista források, amelyek pedig elsősorban a konfuciánus nézetek motista kritikáit részletezik. Jelen tanulmányban az első és a második kategóriát vizsgálom. Annak ellenére, hogy az első kategóriához tartozó források későbbiek, mint a másik két csoport forrásai, érdemesnek tűnik velük kezdeni, mert egyrészt sajátos fénytörésben számos olyan témát felvetnek, amely az ezekhez képest elsődlegesebbnek tekinthető konfuciánus és motista szövegekben is visszaköszönnek, másrészt a tanulmány struktúrájában ez ne ékelődjék a konfuciánusoknak és a motistáknak a második és harmadik részben leírt „párbeszéde” közé.

Az első kategóriához értelemszerűen azok az ókori források tartoznak, amelyek sem konfuciánus, sem pedig motista háttérrel nem rendelkeznek (*Zhuangzi* 2., 33. fej., *Huainanzi* 13., 21. fej., *Hanfeizi* 47., 49., 50. fej., *Shiji* 130. fej., *Hanshu* 30. fej.), és saját nézőpontjukból adnak leírást a két iskoláról, illetve mutatják be ezt az ellentétet. Ami a jelen tanulmány tárgyát képező második kategóriát illeti, a Konfuciusznak tulajdonított mondásokat tartalmazó *Lunyu*-ben 論語 értelemszerűen nincsenek ilyen utalások, hiszen Konfuciusz (i. e. 551–479) nagyjából akkor halt meg, amikor Mo Di (kb. 470–391) született, de az utána fontosságban következő két jelentős konfuciánus munkában,

¹¹ Zufferey 2003; Csikszentmihályi 2004: 13–58; Nylan 2009; Harbsmeier 2013; Andreini 2014. A korai szerzőkről lásd e tanulmányok bevezető részeit.

¹² Ebben az általános értelemben szerepel például magában a *Lunyu*-ben (6.13) is: „A mester ezt mondta Zixia-nak: »Nemes ember (szintű) írástudó (*ru*) legyél, ne 'kis ember' (szintű) írástudó (*ru*)!» (子調子夏曰：「女為君子儒！無為小人儒！」).

a *Mengzi*-ben és a *Xunzi*-ben már megtaláljuk ennek nyomát (pl. *Mengzi* IIIA, VIIA, *Xunzi* 6., 10., 20. fej.).

Tanulmányomat tehát ezen külső álláspontok áttekintésével kezdem, majd rátérek a motista nézetek konfuciánus kritikájára, egy következő tanulmányban pedig majd a motista forrásokban található konfucianizmuskritikát elemzem.

Konfuciánusok és motisták ellentéte külső szemmel

A konfuciánusok és a motisták ellentétét nemcsak a modern filozófiatörténetek hangsúlyozzák, hanem már az ókori forrásokban is találunk rá egyértelmű utalásokat. A taoista *Zhuangzi* hiteles részeként számontartott „belső fejezetei” közül a másodikban (*Qiwulun* 齊物論) jelenik meg ennek az általános ellentétnek az explicit megfogalmazása, amelyet a szerző arra használ fel, hogy az ilyen jellegű ellentétes véleményeken meghaladó saját nézetét látványosan feléjük helyezze:

Így keletkeztek a konfuciánusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨) ellentétes vélekedései. Az egyik helyesli azt, amit a másik elítél; s elítéli azt, amit a másik helyesel. Pedig annál, hogy helyeselni igyekezzünk azt, amit mások elítélnek, s elítéljük azt, amit mások helyeselnek, összehasonlíthatatlanul jobb, ha (igazi) világosságra törekszünk.¹³

A legista *Hanfeizi* már egy konkrét különbséget, a valóban gyakran tematizált temetési szertartásokhoz és ennek következtében a gyászhoz és a szülőtisztelethez való, radikálisan különbözőként ábrázolt hozzáállásukat emeli ki.

A motisták szerint a temetéskor téli napokban téli ruhát, a nyári napokban nyári ruhát kell viselni, a *tong*-fából 桐 készült koporsó fala három hüvelyk vastag legyen, és az egész gyász csak három hónapig tartson. A mostani uralkodók mértéktartónak <gazdaságosnak> tartják (ezeket az elveket), és tisztelettel fogadják (a motistákat). A konfuciánusok ezzel szemben olyan temetést kívánnak, amely romlásba dönti a családi háztartást (*jia* 家), (úgyhogy a károk pótlására el kell zálogosítani még a gyermekeket is), szerintük a gyászt három évig kell viselni, amíg (a gyászoló) úgy meg nem rokkan, hogy (járáshoz) már botra kell támaszkodnia. A mostani uralkodók pedig szülőtiszteelőnek (*xiao* 孝) tartják és tisztelettel fogadják (a konfuciánusokat). Igen ám, de ha valaki helyesli Mozi mértéktartását, akkor el kell ítélni Kongzi túlzását; s ha valaki helyesli Kongzi szülőtiszteletét, akkor el kell ítélnie Mozi hálátlanságát. Márpedig szülőtisztelet

¹³ Ford. Tőkei 2005b: 65. *Zhuangzi* II.3: 故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

és hálátlanság, túlzás és mértéktartás egymás mellé kerül a konfuciánusok és motisták által, és a feljebbvalók (*shang* 上) mégis egyenlőképpen tisztelik őket.¹⁴

Szintén konkrét elképzeléseket említve tárgyalja a két irányzatot a *Huainanzi*:

Hogy lantokat pengetve, énekelve, harangot s dobot verve és táncolva zene-műveket adjunk elő, hogy körbe járva és előzékenyen hajlongva gyakoroljuk a szertartásokat, hogy gazdag temetéssel és hosszú gyásszal adjuk meg a végtisztességet halottainknak, mindezt Kongzi 孔子 tanította; Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> azonban helytelenítette ezeket. Az egyetemes szeretet¹⁵ (*jian'ai* 兼愛), a kiválóak megbecsülése (*shangxian* 尚賢), a szellemek tisztelete (*yongui* 右鬼), az (eleve)¹⁶ elrendelés tagadása (*feiming* 非命): ezeket Mozi tanította;²⁴ Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> azonban mindezt helytelenítette.¹⁷

A *Huainanzi* adott részletének felépítéséből következik, hogy itt nem kölcsönös ellentéteket mutat be a mű, hanem a konfuciánus szertartások és temetkezések kritikáját a motisták fogalmazzák meg, ugyanakkor a motisták sajátos nézeteinek kritikájának már az ókori kínai bölcsélet egy harmadik szereplője, a nyugati szakirodalomban nyugati terminussal „egoistá”-nak nevezett Yang Zhu ad hangot, ebből az idézethől tehát nem derül ki, hogy a konfuciánusok mit helytelenítettek a motista nézetekben.

Wang Chong 王充 (i. sz. 27 – kb. 100) Keleti Han-kori (i. sz. 25–220) műve, a *Lunheng* 論衡 egy konkrét ellentétet, a későbbiekben még részletesebben elemzendő „elrendelés” (*ming* 命, angolul: „heaven-ordained circumstances of life, fate, destiny”)¹⁸ témáját emeli ki:

¹⁴ Ford. Tőkei 2005b: 326. *Hanfeizi* 50. fej. (*Xian xue* 顯學): 墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以為儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾、侈儉俱在儒、墨，而上兼禮之。

¹⁵ A *jian'ai* 兼愛 szókapcsolat Tőkei Ferenc által alkalmazott fordításában egyik tag sem szerencsés (bár hasonló, például „universal love”, a nyugati fordításokban is gyakori), így bár a fordításaiban meghagyom ebben a formában, de a saját elemzésemben az „elfogulatlan törődés” kifejezést használom.

¹⁶ A *ming* 命 szó magyar fordításakor Tőkei Ferenc az „eleve elrendelés” szóösszetételt használja, de mivel ez az európai kontextusban egy más értelemben használt fogalom, így a továbbiakban az „eleve” szót kihagyom a fordításokból.

¹⁷ Ford. Tőkei 2005c: 97. *Huainanzi* 13. fej.: 夫弦歌鼓舞以為樂，盤旋揖讓以修禮，厚葬久喪以送死，孔子之所立也，而墨子非之。兼愛尚賢，右鬼非命，墨子之所立也，而楊子非之。

¹⁸ Kroll 2015: 311.

A motisták (*mojia* 墨家) véleménye szerint a halál nem ismer elrendelést (*wuming* 無命); a konfuciánusok (*rujia* 儒家) pedig úgy vélik, hogy az ember halála elrendelés szerint következik be (*youming* 有命).¹⁹

A külső források fenti csoportja tehát e két ókori bölcséleti rendszer ellentéteire helyezték a hangsúlyt, míg a külső szemléletű források egy másik csoportját alkotják azok a leírások, amelyek a motistákat és a konfuciánusokat ugyanabba a csoportba helyezik, általában a szóban forgó forrás saját szempontjai szerint. A legista összefoglalásként említett *Hanfeizi* például mindkét irányzatnál azok gyakorlati hasznát hiányolja (ami a hasznosságra [*li* 利]) minden irányzatnál nagyobb hangsúlyt fektető motizmus esetében meglehetősen különös):

De ha a mostani uralkodók tisztánlátásnak tartják a teljesen haszontalan ékes-szólást és tiszteletre méltónak tartják a valóságos érdemtől távol álló tetteket, akkor hiába óhajtják, hogy országuk gazdag és erős legyen, ezt soha el nem érhetik. A kiterjedt tudás, a gyakorlottság, az ékesszólás és az okosság példaképe Konfuciusz és Mo Di volt. De Konfuciusszal és Mo Dival, akik nem szántottak és nem gyomlátk, ²⁰ ugyan mit nyert az ország?²¹

A *Hanfeizi* egy másik bekezdése szerint a két általunk vizsgált irányzat nemcsak ebben a negatív tulajdonságban hasonlít egymásra:

Manapság a konfuciánusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨) mind arra hivatkoznak, hogy mivel a régi királyok egyetemes módon szerették (*jian 'ai* 兼愛) az égalattit [„elfogultság nélkül törődtek az égalattival”, KG], azért a nép úgy tekintett rájuk, mint apjára és anyjára. És mivel bizonyítják, hogy ez így volt? Azt mondják: „Amikor a főbíró büntetést rótt ki valakire, a fejedelem emiatt nem rendezett zenés ünnepségeket; s valahányszor egy halálbüntetés hírért hallotta, a fejedelem könnyeket hullatott miatta. Ezért mutatjuk fel példának a régi királyokat.” Valójában abból (az állításból), hogy ha fejedelem és alattvaló viszonya olyan, mint apáé és fiáé, akkor máris biztosítva van a rend, le kellene vonnunk azt a következtetést, hogy az apai-fiúi viszonyból sohasem támadhat felfordulás.²²

¹⁹ Ford. Tőkei 2005c: 170. *Lunheng* 6. fejr. (*Ming yi* 命義): 墨家之論，以為人死無命；儒家之議，以為人死有命。

²⁰ Az anonim bíráló felhívta a figyelmemet, hogy Han Fei-nek ez a megjegyzése a *Mengzi*-ben (IIIa: 4, Tőkei 2005a: 345–346) a munkamegosztás kérdésével függhet össze.

²¹ Ford. Tőkei 2005b: 312. *Hanfeizi* 47. fejr. (*Ba shuo* 八說): 今世主察無用之辯，尊遠功之行，索國之富強，不可得也。博習辯智如孔、墨。孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不戰攻，則國何利焉？

²² Ford. Tőkei 2005b: 312. *Hanfeizi* 49. fejr. (*Wuchong* 五蠹): 今儒、墨皆稱先王兼愛天下，則視民如父母。何以明其然也？曰：「司寇行刑，君為之不舉樂；聞死刑之報，君

Annak ellenére, hogy a megelőző idézet egyértelműen Konfuciuszt és Mo Di-t említette egymás mellett, első ránézésre kétséges, hogy ez a részlet valóban külön-külön utal-e a két csoportra, és mindkettőre vonatkozik-e az állítása, mivel a látszólag mindkettőjükre alkalmazott *jian 'ai* specifikusan motista kifejezés, miközben az „uralkodó mint szülő” metafora konfuciánus jellegű elképzelés.²³ A *Hanfeizi* egy másik, hamarosan hosszabban idézendő részlete ugyanakkor megerősíti, hogy szerzője valóban a két irányzatot érti alatta: „Korunk leghíresebb tudósai a konfuciánusok és a motisták (*ru mo* 儒墨). A konfuciánusok közül a legkiválóbb maga Kong Qiu 孔丘 volt; a motisták közül pedig maga Mo Di 墨翟.”²⁴

A *Zhuangzi* kései, úgynevezett vegyes fejezetei egyikében (*Dao Zhi* 盜跖) együtt és egy szinten említi őket mint a korabeli vélemények szerinti kiválóságokat: „Konfuciusz és Mo Di szegény közemberek voltak, de ha manapság egy főminiszternek azt mondjuk: »Úgy cselekszel mint Konfuciusz vagy Mo Di«, akkor az arckifejezése megváltozik és azt mondja, nem érdemes erre (a dicsőre), mivel (e kettő) írástudót valóban nagy becsben tartják.”²⁵

A *Huainanzi* 9. fejezete (*Zhushu xun* 主術訓) szintén együtt hivatkozik rájuk: „Konfuciusz és Mo Di a régi szentek [uralkodók] módszerét gyakorolták és jártasak voltak a hat művészet megtárgyalásában.”²⁶

Egy hosszabb részben a *Hanfeizi* még részletesebben kifejtett analógiákat állít a motisták és a konfuciánusok közé: mindketten több, egymással rivalizáló irányzatra szakadtak, amelyek mindegyike, immáron ellenőrizhetetlen módon, ugyanúgy saját magát találta az alapító hiteles örökösének, ahogy a két alapító is az ősi uralkodók (Yao és Shun) örökösének tartotta saját magát.²⁷

為流涕。」此所舉先王也。夫以君臣為如父子則必治，推是言之，是無亂父子也。

²³ A *Mengzi*-ben (IIIA/5) éppen e kettő azonosítása mellett érvel a motista Yizi, míg *Mengzi* ezt elutasítja.

²⁴ Ford. Tőkei 2005b: 325–326. *Hanfeizi* 50. fej. (*Xian xue* 顯學): 世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。

²⁵ *Zhuangzi* 29: 仲尼、墨翟，窮為匹夫，今謂宰相曰『子行如仲尼、墨翟』，則變容易色稱不足者，士誠貴也。

²⁶ 孔丘墨翟脩先聖之術，通六藝之論。

²⁷ A *Shiji* szintén említi az állítást, amely szerint a motisták Yao-ról és Shunról mintázták saját egyszerűségüket: „A motisták (a konfuciánusokhoz hasonlóan) szintén tisztelték Yaot 堯 és Shunt 舜, az ő erényüket és magatartásukat (*dexing* 德行) dicsérték mondván: „Csarnokuk magassága csupán három lábnyi volt, ennek föld-lépcsője csupán három fokú volt, zsup-tetejét le sem nyesték, fa-gerendáit nem faragták meg; agyag edényekből étkeztek, agyag csészékből kortyolgattak, durva rizs volt az ételük, babszárból főzték a levesüket; nyári napokon egyszerű kender ruhát viseltek, téli napokon szarvas-prémet öltöttek; amikor halottaiknak megadták a végtisztességet, koporsóik csupán három hüvelyk vastagok voltak; a hangot is úgy adták meg, hogy az nem volt igazán fájdalmas. Ilyen temetési szertartásokat tanítottak (a motisták), s azt követelték, hogy (az uralkodó) ezekkel irányítsa a népet” (ford. Tőkei 2005c: 137–138). *Shiji* 130.3290: 墨者亦尚堯舜道，言其德行曰：「堂高三尺，土階三等，茅茨不翦，采椽不

Korunk leghíresebb tudósai a konfuciánusok (*ru* 儒) és a motisták (*mo* 墨). A konfuciánusok közül a legkiválóbb maga Kong Qiu 孔丘 volt; a motisták közül pedig maga Mo Di 墨翟. Kongzi 孔子 halála óta vannak Zizhang-féle 子張 konfuciánusok, Zisi-féle 子思 konfuciánusok, vannak a Yan 顏 nemzetség konfuciánusai, a Meng 孟 nemzetség konfuciánusai, a Qidiao 漆雕 nemzetség konfuciánusai, a Zhong Liang 仲良 nemzetség konfuciánusai, a Sun 孫 nemzetség konfuciánusai és a Yuezheng 樂正 nemzetség konfuciánusai. Mozi 墨子 halála óta vannak a Xiangli 相里 nemzetséghez tartozó motisták, a Xiangfu 相夫 nemzetséghez tartozó motisták és Dengling 鄧陵 nemzetségének motistái. Így Konfuciusz és Mo Di (halála) után a konfuciánusok nyolc iskolára oszlottak, a motisták pedig három csoportra szakadtak. Hogy mit tartanak meg és mit vetnek el, abban (ezek az iskolák) ellentétben állnak egymással, korántsem azonosak, de azért valamennyi azt hirdeti magáról, hogy ő az igazi Konfuciusz- vagy Mo Di-követő. Minthogy azonban Konfuciusz és Mo Di nem támadhatnak fel többé, ugyan ki vállalkozhatna rá, hogy döntsön a késői nemzedékek tudománya felől? Kongzi és Mozi egyaránt Yaora 堯 és Shunra 舜 hivatkozott, s noha a megtartás vagy elvesztés dolgában korántsem voltak azonosak, mégis mind a ketten azt hirdették magukról, hogy ők az igazi Yao- és Shun-követők. Minthogy azonban Yao és Shun nem támadhatnak fel többé, ugyan ki vállalkozhatna rá, hogy döntsön a konfuciánusok és a motisták valódisága (*cheng*) felől? A Yu 虞 és Xia 夏 idők hétszázánál több, s a Yin 殷 és Zhou-ház 周 kétezernél több esztendeje (után), nem lehet már eldönteni, hogy a konfuciánusoknak vagy a motistáknak van-e igazuk. Ha pedig valaki tanulmányozni akarja Yao és Shun tanításait (*dao* 道) a háromezer esztendő régmúltban, az elképzelhet erről valamit, de sohasem lehet biztos benne! Aki pedig biztosra veszi azt, amit bizonyítékok nem igazolnak, az ostoba; vagy ha nem veszi biztosra, mégis ragaszkodik (elképzeléséhez), akkor csaló. Akik tehát minduntalan a régi királyokat emlegetik, és határozott megállapításokat tesznek Yaoról és Shunról, azok vagy ostobák, vagy csalók. Az ilyen ostoba és csaló tanításokat s az ilyen zavaros és ellentmondó magatartást a bölcs uralkodó (*mingzhu* 明主) sohasem fogadhatja el.²⁸

刮。食土簋，啜土刑，糲粱之食，藜藿之羹。夏日葛衣，冬日鹿裘。」其送死，桐棺三寸，舉音不盡其哀。教喪禮，必以此為萬民之率。

²⁸ Ford. Tökei 2005b: 325–326. *Hanfeizi* 50. fej. (*Xianxue* 顯學): 世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者、愚也，弗能必而據之者、誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。

Közvetlenül mindezen hasonlóságok után, ami leginkább a két irányzat alirányzatokra történő szakadását és saját hivatkozási alapjuk ellenőrizhetetlenségére vonatkozik, a *Hanfeizi*, mint fent láthattuk, a temetkezési rítusokban jól megfogható különbségekre hívja fel a figyelmet.

A Nyugati Han-kori *Yantielun* 鹽鐵論 egyszerre teszi kritika tárgyává a két irányzat képviselőit: „A konfuciánusok és a motisták belül mohók, kívülről önteltek, fel-alá mászkálnak érveikkel...”²⁹

A *Hanfeizi*-hez hasonlóan a Nyugati Han-kori *Huainanzi* a konkrét megvalósítást és a gyakorlati hasznosságot kéri számon mindkét irányzaton, miközben arra utal, hogy eszméik (például a régi dinasztiák iránti tiszteletük) hasonlóvá teszik őket:

A mai konfuciánusok és motisták (*ru mo zhe* 儒墨者) egyre a Három Dinasztiát, Went és Wut emlegetik, de egyáltalában nem valósítják meg (elveiket), azaz tanításukat nem ültetik át a gyakorlatba; elítélik a jelenkor világát, de maguk nem akarnak megváltozni, azaz megvalósítják azt, amit elítélnek. Emlegetik azt, amit helyesnek tartanak, s megvalósítják azt, amit elítélnek; így pedig csak pazarolják a napot, kimerítik az elmét, de a jó kormányzás ügyének a legcsekélyebb hasznot sem hajtják; kifárasztják testüket és eltékozzolják bölcsességüket anélkül, hogy az uralkodónak a legcsekélyebb segítséget nyújtanák.³⁰

A fenti idézettel kapcsolatban ugyanakkor két, egymással összefüggő szempontot mindenképpen ki kell emelni. Egyrészt a szöveg a mai (*jin* 今), tehát e két irányzat Nyugati Han-kori képviselőire vonatkozik, vagyis nemcsak az igaz, hogy a minket érdeklő Hadakozó fejedelemségek korszak után több évszázaddal született *Huainanzi* akarva-akaratlanul mindenképpen a saját nézőpontját tükrözné, hanem jelen esetben maga a forrás is hangsúlyozottan nem történeti perspektívából fogalmaz, hiszen elsődlegesen saját korát kritizálja, ami akár azt is jelentheti, hogy történeti értelemben nem ez a véleménye, csak saját korának elfajzott képviselőiről állítja ezt. Mint a fent bemutatott részből kiderül, a *Huainanzi*-nek valóban egészen pontos információi voltak a két irányzatról, és ekkor egymással ellentétbe állította őket. Az első ponttal részben összefügg Ting-mien Lee-nek az a megállapítása, hogy az itt használt kifejezés (*ru mo* 儒墨) nem feltétlenül a konfuciánusok és a motisták szigorúan értelmezett különálló csoportjára utal, hanem „egy általános dehonesztáló kifejezést takar”.³¹

²⁹ *Yantielun* 4.3 (*Huixue* 毀學): 儒、墨內貪外矜，往來游說...

³⁰ Ford. Tókei 2005c: 97. *Huainanzi* 13. fej.: 今儒墨者稱三代、文武而弗行，是言其所不行也；非今時之世而弗改，是行其所非也。稱其所是，行其所非，是以盡日極慮而無益於治，勞形竭智而無補於主也。

³¹ Lee 2014: 121: “The pejorative ‘*ru-mo*’ is found in pre-Han as well as Han texts. The

Szintén a két irányzat hasonlóságát emeli ki számos egyéb forrás:³² a *Lüshi chunqiu* például így fogalmaz: „Kong [Konfuciusz], Mo [Mozi] és Ningyue mind egyszerű ruhát viselő hivatalnokok voltak, az Égalattival törődtek, úgy vélték, hogy semmi sem ér fel a régi királyok tudományával, ezért éjjel-nappal azt tanulmányozták.”³³

Két ókori forrás egy egészen különleges, már-már pszichologizáló jellegű magyarázat lehetőségét villantja fel a motisták és a konfuciánusok közötti elhelyült ellentéttel kapcsolatban. Az ellentét gyökerét e két forrás abban látja, hogy a motista irányzat valójában nem önálló, hanem eredetét tekintve a konfuciánusok köpönyegéből bújtt elő, és a konfuciánus értékektől való megkülönböztetés folyamata révén kezdték el kialakítani a velük szembenálló, saját értékeiket. A magyarázat konkrétan az lenne, hogy Mo Di eredetileg konfuciánus körben tanult, de azután egy adott ponton szakított velük, és ennek következménye lehet az ideáljainak (a Zhou- helyett az ősbibb Xia-dinasztia) és gyakorlatainak megváltozása mellett az ilyenkor természetesnek mondható, utólagos, intenzív kritika is.

Mozi 墨子 <Mo Di 墨翟> a konfuciánusok iskolájában (ye 業) tanult, elfogadta Kongzi tanításait (*shu* 術), de úgy vélekedett, hogy szertartásai túlságosan fárasztóak és nem elég egyszerűek, hogy a gazdag temetés elfecsérli a javakat (*cai* 財) és szegénységbe dönti a népet, hogy a hosszú gyász kárt tesz az élőkben és ártalmas a szolgálatok <a munkavégzés> szempontjából; ezért elfordult a Zhou-ház útjától, s a Xia-dinasztia kormányzatát használta fel (tanainak illusztrálására). Yu 禹 idejében az égalattit hatalmas árvizek sújtották, és Yu saját kezébe fogva a földhordó kosarat és az ásót, előtte járt a népnek (a munkában), megnyitotta a Folyót és vizét kilenc elágazásba vezette, megnyitotta a Folyamot és vizének

examples we just saw in the *Yantie lun* use ‘ru-mo’ in the sense of dishonest advocates of ethical norms and agitators of rebellions. Some more examples appear in the *Zhuangzi*, the *Han Feizi*, the *Huainanzi*, and the *Shiji*.” Lee 2014: 134: “The pejorative ‘ru-mo’ is often associated with popular political-ethical notions (especially ‘benevolence’ and ‘righteousness’) that recurred in Warring States and early imperial political discourses, which are not necessarily limited to Ruist and Mohist traditions. Thus, the referential scope of ‘ru-mo’ in fact seems more blurred than that of ‘Ruists and Mohists’. Any scholar or political advisor who advocated ‘benevolence and righteousness’ or related values could have been deemed a ru-mo. In reference to such values, ‘ru-mo’ however is often used in a derogatory sense. It is used to ridicule, disparage, or scold the intended targets, and has the connotation of a hypocritical, deceitful, or treacherous advocate of mainstream political-ethical values.” Vö. Goldin 2005: 103: “Certainly the term *ru-Mo* (Confucians and Mohists) existed long before the *Huainanzi*, but it was typically used by thinkers who did not consider themselves members of either group in passages ridiculing both.”

³² A bekezdés nagy része innen származik: Kósa 2013a: 38–39.

³³ *Lüshi chunqiu* 24.5: 孔、墨、甯越，皆布衣之士也，慮於天下，以為無若先王之術者，故日夜學之。

kilenc utat biztosított, levezette az Öt Tó vizét és megnyugtatta a Keleti Tengert. Abban az időben, ha valahol tűz gyulladt, nem értek rá eloltani; ha valami vizes lett, nem volt idejük törölgetni; aki a hegyekben halt meg, a hegyekben temették el; aki vízparton lelte halálát, vízparton temették el. Ennek alapján keletkezett a javakkal való takarékoság (*jiecai* 節財), a szegényes temetés és a könnyű gyász (Mo Di-féle) tanítása.³⁴

A *Lüshi chungiu* rövidebben, de konkrétabban utal Mo Di tanulmányaira:

A Lu-beli Hui herceg megbízta Zairangot, hogy kérjen engedélyt az Ég fiától, hogy a külvárosi templomban szertartást mutathasson be. (A Zhou-beli) Huan király Jiao levéltárost bízta meg, hogy menjen oda, akit Hui herceg (mágánál) marasztalt. Utódait Lu államban éltek, Mozi tőlük tanult.³⁵

Mindezek alapján B. Schwartz óvatosabban,³⁶ K. L. Lai már magabiztosabban tudni véli,³⁷ hogy Mo Di konkrétan Konfuciusznak Ziyou 子游, illetve Zixia 子夏 nevű tanítványaival (a *Lunyu* 論語 XI.2. szerint a legműveltebbekkel) vagy az ő irányzatukkal került kapcsolatba, és az ő gyakorlatukkal szemben alakította ki saját rendszerét.³⁸

2. A konfuciánus források kritikája a motistákkal szemben

A következőkben azokat a fontosabb kritikákat mutatom be, amelyekkel az ókori konfuciánus szerzők illették a motistákat. Mivel a *Lunyu*-ben nem találhatunk ilyen jellegű utalást, így alapvetően a *Mengzi*-re és a *Xunzi*-re koncentrálok, az előbbi meglehetősen szűkszavúan, az utóbbi valamelyest bővebben tárgyalja a témát.

³⁴ Ford. Tőkei 2005c: 103–104. *Huainanzi* 21.: 墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，服傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時，天下大水，禹身執殳垂，以為民先，剗河而道九岐，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，燒不暇損，濡不給挖，死陵者葬陵，死澤者葬澤，故節財、薄葬、閑服生焉。

³⁵ *Lüshi chungiu* 9.7 (*Dangran* 當染): 魯惠公使宰讓請郊廟之禮於天子，桓王使史角往，惠公止之，其後在於魯，墨子學焉。

³⁶ Schwartz 1985: 139.

³⁷ Lai 2008: 55.

³⁸ Vö. Kósa 2013a: 28. n.12. Fraser (2009: 138) szerint a *Mozi*-ben semmi nem támasztja alá a *Huainanzi* állítását.

2.1. Hierarchia (címek, rangok) hiánya

A *Xunzi*-ben a motisták tanításának összefoglalása jól mutatja, hogy a konfucianusok leginkább a hierarchia meglétét hiányolták a motistáknál:

Nem tudták, milyen mérlegelések útján lehet egyesíteni az égalattit és megalapítani az államot; legelsőnek vélték a hasznosságot és nagyra tartották a mérsékletet, de megvetettek minden különbséget és rangfokozatot; s így valóban nem voltak képesek arra, hogy különbségeket tegyenek és megkülönböztessék egymástól a fejedelmet és alattvalóját; és mégis, bizonykodásukban okokra hivatkoztak, szavaik eleget tettek az ésszerűség elvének, ami pedig elegendő ahhoz, hogy megcsalják és félrevezessék az ostoba sokaságot: ilyen volt Mo Di és Song Xing.³⁹

Egyértelmű, hogy a különbségek és a rangok lenézése (*man cha deng* 慢差等), a különbségtevés (*bianyi* 辨異) hiánya, illetve konkrétan a fejedelem és alattvalója (*jun chen* 君臣) közötti különbség, tehát a hierarchia hiányának vádja ki nem mondottan a legismertebb motista elképzelésre, az „elfogulatlan törődés” (*jian'ai* 兼愛) elvére reflektál. A *Xunzi* egy másik részlete, szintén nem a konkrét motista terminust használva, szintén a mindenki iránti egyenlő törődést, pontosabban az egyenlőség fontosságát emeli ki:

Laozi látott valamit abból, ami meghajol, de semmit nem látott abból, ami egyenesen áll. Mozi látott valamit abból, ami egyforma, de semmit nem látott abból, ami egyenlőtlen. Songzi látott valamit abból, ami kevesbedik, de semmit sem látott abból, ami sokasodik.⁴⁰

Érdekes módon ugyanakkor maga a *jian'ai* kifejezés csak egyszer fordul elő a *Xunzi*-ben, és akkor sem Mo Di-val összefüggésben, hanem a mitikus Yao 堯 uralkodóra használva.⁴¹ A *Mengzi*-ben két alkalommal szerepel ez a kifejezés, és mindkét esetben jól láthatóan éppen ezt köti Mo Di-hoz, ráadásul mindkét példában a *Liezi* 7. fejezetében megjelenő, Yang Zhu-val 楊朱 kapcsolja össze, ezáltal mindkét nézetet szélsőségesnek állítva be.⁴²

³⁹ Tőkei 2005b: 195. *Xunzi* 6.4: 不知一天下、建國家之權稱，上功用，大儉約而慢差等，曾不足以容辨異、縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉏也。

⁴⁰ Ford. Tőkei 2005b: 195. *Xunzi* 17.12: 老子有見於詘，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。

⁴¹ Eric L. Hutton (2016: 268. n. 35) szerint itt nem a motista értelemben kell felfogni a kifejezést.

⁴² Vö. Andreini 2014: 1115: “One of the distinctive traits that emerges from the work [Mengzi]

Mengzi mondotta: „Yangzi 楊子 <Yang Zhu 楊朱> mindenhez csak önmagáért nyúlt (*qu weiwo* 取為我). Ha egy hajaszálát kellett volna kitépnie, hogy hasznára legyen az égalattinak, nem tette volna meg. Mozi 墨子 (Mo Di 墨翟) egyenlőképpen szeretett mindenkit (*jian'ai* 兼愛). Ha tetőtől talpig le kellett volna vakarnia testét, hogy hasznára legyen az égalattinak, azt is megtette volna. Zimo 子莫 középutat választott (közöttük). A középutat választva közelebb jutott (az igazsághoz). De mert a középutat mérlegelés nélkül tartotta, ő is csak egy (oldalt) ragadott meg. Én azért gyűlölöm az egy (oldal) megragadását, mert megcsönkítja az igazságot⁴³ (*dao* 道); kiemeli az egyetlen (oldalt) és elhanyagol száz másikat.⁴⁴

Az Égalattiban a beszédek vagy Yang [Zhuhoz], vagy Mo [Dihoz] kötődnek. Yang egoizmusában nincs helye az uralkodónak, Mo elfogulatlan törődésében nincs helye az apának. Ahol nincs sem apa, sem uralkodó, ott vadállatokról van szó.⁴⁵

Habár a második idézetben nem teljesen világos, hogy mire utal a „nincs helye az apának” kitétel, de valószínűsíthető, hogy a családon belüli hierarchia hiányára vonatkozik (ahogy Yang Zhu véleménye ugyanerre utal a családon kívül). Mindkét idézet tehát az ókori kínai bölcséleti irodalomban egyébként bevett módon⁴⁶ szélsőséges kontrasztként állítja be Mo Di és Yang Zhu véleményét, és ennek révén az elsővel explicit, a másodikkal implicit módon azt sejteti, hogy a két szélsőséget a saját rendszere meghaladja.

Ha megvizsgáljuk, hogy a két konfuciánus mű kritikája mennyiben állja meg a helyét, akkor egyrészt megállapíthatjuk, hogy az „elfogulatlan törődés” elve ugyan valóban tartalmaz egyenlőségre való törekvést, amennyiben mindenkit a másokkal való, egyenlő mértékű törődésre biztat, ugyanakkor mindez alapvetően egy attitűdbeli megfontolás, és a *Mozi* nem arra biztat, hogy az apák és a fiúk vagy az uralkodó és az alattvaló közötti különbséget tegyék semmissé,

is the image of Mencius struggling against the disorder arising from the increasing influence of the heretical doctrines of Yang Zhu 楊朱 (ca. 4th century BC) and Mo Di 墨翟 (ca. 480–390 BC). It deserves particular attention, as the authors of the Mengzi – or perhaps even Mencius himself – carved a rhetorical strategy of strong emotional impact, hyperbolic in its very nature, based on the ‘moral balance’ (*zhong* 中) of the Ru 儒 (Classicists) tradition compared to both the egoism (*weiwo* 為我) promoted by Yang Zhu and the vitiated form of indiscriminate and unbalanced concern for others supported by Mo Di’s followers.”

⁴³ Az anonim bíráló véleménye szerint a *dao*-nak igazságként való fordítása nem pontos.

⁴⁴ Ford. Tőkei 2005a: 379. *Mengzi* VIIA/26: 孟子曰：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」

⁴⁵ *Mengzi* IIIB/9: 天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。

⁴⁶ Andreini 2014.

hanem hogy egy fiú ne tegyen különbséget saját és más apja között, vagy az uralkodók ne legyenek elfogultak saját államuk iránt. Mo Di tehát sem a hierarchiákat, sem a társadalmi pozíciókat nem kívánta felszámolni, hanem az egy szinten lévők közötti különbségek megszüntetésére tett javaslatot. Mint erre Kung-chuan Hsiao felhívja a figyelmet, már a Qing-kori írástudó, Wang Zhong 汪中 (1745–1795) hangsúlyozta, hogy Mengzi-nek Mo Di-val szembeni kritikája nem volt igazságos.⁴⁷ Hsiao maga úgy véli, hogy Mengzi azért nem kritizálta különösebben az egyéb motista tanokat, és azért koncentrált az elfogulatlan törődés kritikájára, mert éppen ebben érezte legközelebb egymáshoz a két iskolát.⁴⁸ A dolog paradoxona egyben, hogy a többi, hasonló jellegű közösséghez képest éppen a motista volt a legszigorúbban és leginkább hierarchikusan szervezett.⁴⁹

A Mo Di-val szemben Mengzi-nél még intenzívebben vitázó Xunzi-vel (nem voltak képesek arra, hogy „megkülönböztessék egymástól a fejedelmet és alattvalóját”) kapcsolatban felvethető a kérdés, hogy Xunzi azért próbálta érveivel legyőzni a motista elképzeléseket, mert azok olyannyira szemben álltak az ő nézeteivel, vagy esetleg itt is felfedezhető egyfajta szemléletbeli hasonlóság, és éppen emiatt kellett magát distanciálnia Mo Di-tól, illetve a motista nézektől? Ezt az utóbbi magyarázatot támaszthatja alá a *Shiji* Xunzi-életrajzának következő részlete: „Xun Qing [...] lenézte a konfuciánus szörszálhasogatást, ahogy a Zhuang Zhou-féléket, akik szofisztikált beszédükkel összezavarják a közrendet, ezért továbbfejlesztve a konfuciánusok, a motisták és a taoisták (által képviselt) viselkedés és cselekedetek sikerességét és sikertelenségét, több tízezernyi szóból álló művet alkotott, mielőtt meghalt volna és eltemetik Lanlingben.”⁵⁰ Hasonló megfontolásból nyilatkozhatott Xunzi (8.10), amikor a „közönséges konfuciánusokról” (*suru* 俗儒) azt állítja, hogy beszédeikben és érveléseikben nem különböznek a motistáktól (其言議談說已無異於墨子矣). Ez a megjegyzés különösen érdekes, mert a motistákat a konfuciánusok (egyik alcsoportjának) alacsonyabb szintű változatának állítja be, és Xunzi egész kijelentése a konfuciánusok egy bizonyos, Xunzi által lenézett csoportjának kri-

⁴⁷ Hsiao 1979: 231.

⁴⁸ Hsiao 1979: 231. Konfuciusz és Mo Di, illetve a rendszerük közötti hasonlóságát egyébként a későbbiekben a konfuciánusok közül például az úgynevezett neokonfucianizmus előfutárának tartott Tang-kori szerző, Han Yu 韓愈 (i. sz. 768–824) a „Mozi olvasása közben” (*Du Mozi 讀墨子*) című rövid esszéjében elismeri: „A konfuciánusok és a motisták egyaránt helyeselték Yaót és Shunt, és egyaránt elítélték Jiét and Zhou-t, egyaránt saját maguk megjobbítása és szívük helyessé tételével akarták irányítani az Égalatti államait, miért is ne örülhettek volna ekként egymásnak?” [儒墨同是堯舜，同非桀紂，同修身正心以治天下國家，奚不相悅如是哉？].

⁴⁹ Például Harbsmeier 2013: 3.

⁵⁰ *Shiji* 74: 2348: 荀卿 [...] 鄙儒小拘，如莊周等又猾稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。因葬蘭陵。

tikája („énekelgető ritualisták”; *Xunzi* 22.4; Tőkei 2005b: 233). Jelen esetben tehát úgy tűnik, hogy Mengzi-hez hasonlóan Xunzi is látott bizonyos hasonlóságot a két irányzat között, de ezt az itt nem konkretizált hasonlóságot saját irányzatának alacsonyabb rendű változatában vélte felfedezni, így az ellenük szóló kritika tartalmazza a motistákhoz való hasonlítást.

2.2. Takarékoskodásuk mindent tönkretesz

A motisták jellemzésekor a *Xunzi* azt mondja róluk, hogy „nagyra tartották a takarékoskodást”.⁵¹ Ennek a velős megállapításnak a következményeit a *Xunzi* a 10. fejezetben részletezi. Miután a természetben tapasztalható bőséget konkrét példákkal ecsetelte, a *Xunzi* így folytatja:

Az Égalattiban meglévő általános bajt a (társadalmi) felfordulás okozza, miért nem próbáljuk meg tehát együtt megkeresni, hogy ki az, aki a felfordulást okozza. Szerintem Mozi „A zene elítélése” az, amelyik az Égalattit felforgatja, Mozi „A kiadások visszafogása” az, amelyik az Égalattit szegénységbe sodorja. Nem arról van szó, hogy (Mozi) vesztét akarnám, de a magyarázatai elkerülhetlenné teszik.

Ha Mozi-é lenne, hogy a legnagyobb példát hozzam, az Égalatti, vagy, hogy egy kisebbet, egyetlen állam, öltözetüket kötelezően durvává, ételeiket rosszízűvé tenné, és szomorúságuk közepette is betiltaná a zenét; ekként elsívárosodnának. És ha elsívárosodnak, akkor már nem lehetne kielégíteni a vágyaikat, és ha nem lehetne kielégíteni a vágyaikat, akkor a jutalmazás sem működne. Ha Mozi-é lenne, hogy a legnagyobb példát hozzam, az Égalatti, vagy, hogy egy kisebbet, egyetlen állam, csökkentené a személyzetet, kisebbítené a hivatalnokok (számát), a fáradtságos és nehéz munkákat tenné megbecsültté, (mindenkinek) a néppel egyenlő módon kellene tevékenykednie, így közösen osztoznának az érdemben és az erőfeszítésben. Ha (mindez) így lenne, akkor (az állam) nem kelt áhítatot, és ha nem kelt áhítatot, akkor a jutalmazások és büntetések nem működnek. Ha a jutalmazások nem működnek, akkor az érdemeseket nem lehet majd előléptetni; ha pedig a büntetések nem működnek, akkor az érdemteleneket nem lehet majd visszaléptetni. Ha az érdemeseket nem lehet majd előléptetni és az érdemteleneket nem lehet majd visszaléptetni, akkor a képességekkel rendelkezők, illetve nem rendelkezők nem juthatnak (megfelelő módon) hivatalhoz. Ha mindez így történik, akkor a tízezer létező elveszti illendőségét, a dolgok változásakor pedig

⁵¹ *Xunzi* 6.4. [非十二子]: 大儉約.

elvesztik (megfelelő) reakciójukat, fent elvesznek az égi időszakok [évszakok], lent elveszik a föld haszna, középen elveszik az emberi összhang, és az Égalatti meggyullad, mintha felégett volna, mintha megperzselődött volna. Még ha (ekkor) Mozi durva ruhát hordana, kötelet viselne övként, babot enne és vizet inná, hogyan is lenne ez elegendő? Hiszen már kivágta a gyökereket, kiapasztotta a forrásokat, és felperzselte az Égalattit.⁵²

Ezután a *Xunzi* a régi királyokkal kapcsolatban a fentieket pozitív értelemben sorolja fel, mint olyanokat, akik mindezeket megvalósították saját maguk és a nép megelégedésére, végül pedig szembeállítja a konfuciánusokat (*ru*) és a motistákat:

Ha a konfuciánusok módszereit ténylegesen megvalósítják, akkor az Égalatti kiterjedt és gazdag lesz, (és ha az embereket) dologra fogják, jól teljesítenek majd, harangokütésre és dobverésre harmónia lesz. (...) Ezért ha a motisták módszereit ténylegesen megvalósítják, akkor az Égalatti a takarékoskodást becsüli nagyra, és egyre inkább szegény lesz; elítélik majd a harcot, de naponta verekszenek majd. Belekeserednek a munkába, kimerülnek, és egyre kevésbé lesznek eredményesek, letörtek és bánatosak lesznek, de elítélik a zenét, így napról napra kevésbé lesznek harmóniában (egymással).⁵³

Xunzi retorikailag több szempontból is saját fegyverével támad Mo Di-ra: egyrészt a felfordulás eredetére vonatkozó első kérdésfeltevése feltűnően hasonlít a *Mozi* leghíresebb, *jian 'ai*-ról szóló, 14. fejezetében található, hasonló kérdésfeltevésre, másrészt az egész gondolatmenete a motista elképzelések megvalósításának negatív hatását ecseteli, így éppen azok hasznosságát kérdőjelezi meg, miközben a haszon (*li*) a motista rendszer olyan kulcsfogalma, amelynek egy bizonyos leszűkített értelmezését a konfuciánusok általában elítélték.⁵⁴

⁵² *Xunzi* 10.8. [*Fuguo* 富國]: 天下之公患，亂傷之也。胡不嘗試相與求亂之者誰也？我以墨子之「非樂」也，則使天下亂；墨子之「節用」也，則使天下貧；非將墮之也，說不免焉。墨子大有天下，小有一國，將蹙然衣赭食惡，憂戚而非樂；若是，則瘠；瘠則不足欲，不足欲則賞不行。墨子大有天下，小有一國，將少人徒，省官職，上功勞苦，與百姓均事業，齊功勞。若是，則不威；不威，則賞罰不行。賞不行，則賢者不可得而進也；罰不行，則不肖者不可得而退也。賢者不可得而進，不肖者不可得而退也，則能不能不可得而官也。若是，則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然，若燒若焦。墨子雖為之衣褐帶索，嚙菽飲水，惡能足之乎？既以伐其本，竭其原，而焦天下矣。

⁵³ 故儒術誠行，則天下大而富，使而功，撞鐘擊鼓而和。(...) 故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃，而愈無功，愀然憂戚，非樂而日不和。

⁵⁴ Lásd például Mengzi legelső párbeszédét a Liang-beli Hui királlyal 梁惠王 (uralk. 334–319), amelyben Mengzi felháborodása („Királyom, miért kell feltétlenül haszonról beszélned?” [王何必曰利?]) jobban érthető, ha figyelembe vesszük Mengzi és általában a konfuciánusok har-

A konfuciánus írástudók a két nagy egységből és hat kisebb részből (*liuyi* 六藝) álló tudásterületek közül a *wen* 文 (kb. humaniorák: szertartás, zene, írás) művelésében tűntek ki elsősorban. A konfuciánus *wen* eredetileg rendezett mintázatot jelentett, és ennek táguló szemantikai mezejébe kerültek be a díszítmények és ékességek, legyenek ezek nyelvi, rituális vagy vizuális jellegűek. A konfucianizmust „államvallássá” emelő Han Wudi 漢武帝 (i. e. 141–87) választása éppen azért esett a konfuciánusokra, mert ők képesek voltak a törvény szigorát irodalmiságukkal feldíszíteni.⁵⁵ A motista felfogás ennek valóban éppen az ellenkezője: a feleslegesnek ítélt, tehát nem közvetlen hasznot hozó díszes sallangtól próbáltak megszabadulni, így a motisták szerint sem a szertartások, sem a ruházat, sem pedig a nyelv nem igényel különösebb ékességet. A *Xunzi* (21. fejr.) éppen ezt veti a szemükre: „Mozi elfogult volt a használhatóság iránt és nem ismerte az ékességeket” (墨子蔽於用而不知文).

Egy más szempontból világítja meg ezt a problémát a Liu Xiang 劉向 (i. e. 77–6) által összeállított *Shuoyuan* 說苑, amely szerint Mozi inkább egy prioritási sorrendet határozott meg, amelyben az alapvető szükségletek megelőzik a rítusokra vagy egyéb formalitásokra fordított figyelmet.⁵⁶

Mozi ezt mondta: „Ezért az evésben mindig meg kell lennie az elegendő betevőnek, és csak utána keressük a finom ízeket; a ruházkodásban mindig meg kell lennie a meleg öltözéknek, és csak utána keressük (a ruha) szépségét; életünkben meg kell, hogy legyen a biztonság és csak utána keressük az élvezeteket. Ennek végrehajtása hosszú lehet, megvalósítása sokáig is tarthat, de első a szükséglet és csak utána jön az ékesség: a szent emberek ennek a feladatnak (a megvalósítását) tűzték ki maguknak.”⁵⁷

2.3. Mo Di elítéli a zenét

A *Mozi* 32–34. fejezeteiben eredetileg a „Zene elítélése” (*fei yue* 非樂) három változata szerepelt, bár ebből csak a 32. maradt fenn, amelyben a *Mozi* a túl-

cát a motistákkal szemben. A maga módján természetesen Mengzi is rendkívül fontosnak tartja mondanivalójának gyakorlati hasznosságát, és a Hui királlyal folytatott beszélgetés elején említett haszon (*li* 利) talán arra utal, úgy gondolja, hogy ezt nem kívánja elsődleges vagy egyedüli mértéknek megtenni.

⁵⁵ Csikszentmihályi–Nylan 2003: 75.

⁵⁶ Nylan 2009: 8.

⁵⁷ *Shuoyuan* 20.6: 墨子曰：「(...) 故食必常飽，然後求美；衣必常暖，然後求麗；居必常安，然後求樂。為可長，行可久，先質而後文，此聖人之務。」

zásba vitt, sok kiadással és erőráfordítással járó szertartásos zene ellen érvel.⁵⁸ Tekintettel arra, hogy Xunzi az általa rendezetlennek (tehát rossznak) tekintett emberi természet megváltoztatásának egyik alapvető módját éppen a zenében látta, nem meglepő, hogy az erről szóló híres 20. fejezetének (*Yue lun* 樂論) egy része a zenéről alkotott motista nézet kritikája.

Ebben a fejezetben Xunzi felsorolja a zene áldásos hatásait, majd egy-egy rész végén, összesen háromszor (és egy kicsit más formában negyedszer is) teszi fel a költői jellegű kérdést: „Mit kezdjünk hát azzal, hogy Mozi elítéli (a zenét)? [而墨子非之奈何]”. A zene pozitív hatásait egyebek között a következőkben látja: hangjaik örömet keltenek (*shi qi sheng zuyi le* 使其聲足以樂), az emberben felkelti a jóra való hajlamot (*dong ren zhi shanxin* 動人之善心), összhangot és a tiszteletet teremt fejedelem és alattvaló, felettes és alárendelt között, összhangot és rokoni szeretetet jelenik meg apa és fiú, idősebb és fiatalabb fivér között; összhangot (*he* 和) teremt, kiemeli a részek arányát (*jie* 節), rendet tart, becsvágyat kelt; az égalatti legnagyobb egységesítője (*daqi* 大齊), a belső harmónia (*zhonghe* 中和) köteléke.

Xunzi egy még általánosabb szinten is megfogalmazza a zene jótékony hatását, amely az ő bölcséleti rendszerében kulcsszerepet játszik (hiszen Xunzi a zenében látja az egyébként „rossz”, rendezetlen ösztönökkel és érzelmekkel rendelkező emberi alaptermészet megváltoztatásának központi eszközét), és ez a véleménye kifejezetten Mozi ellen irányul:

Mozi azt állítja, hogy a szent királyok a zenét egyenesen elítélték, és a konfuciusok (*ru zhe* 儒者) tévelyegnek, amikor gyakorolják. Nemes ember nem vélekedhet így. A zenében a szent ember mindig örömet leli, s (zenével) képes a jóság felé fordítani a nép szívét. (A zene) mély hatást tesz az emberekre, átalakítja erkölceiket, megváltoztatja szokásaikat. Így amikor a régi királyok a szertartások és a zene segítségével irányították (népüket), a nép békés és nyugodt volt.⁵⁹

A zenéhez szorosan kapcsolódó rituális tánc pedig a következő célokat szolgálhatja a *Xunzi* szerint: méltóságteljes viselkedés tanulható belőle, illetve a különböző rangok elrendezését, valamint az előrelépés és a visszavonulás egyöntetűségét mutatja meg:

A régi királyok törvényei (*dao* 道) közül éppen a szertartások és a zene (*liyue* 禮樂) a legökéletesebb. Mozi azonban elítéli (a zenét). Így azt kell mondanom:

⁵⁸ Tőkei 2005a: 274–279.

⁵⁹ Ford. Tőkei 2005b: 217. *Xunzi* 20: 墨子曰：「樂者、聖王之所非也，而儒者為之過也。」君子以為不然。樂者，聖王之所樂也，而可以善民心，其感人深，其移風易俗。故先王導之以禮樂，而民和睦。

Mozi úgy ismeri a helyes utat (*dao*), mint a vak ember a fehéret és feketét, mint egy süket a tiszta és a zavaros hangokat, vagy mint aki Chuba akar menni, de (nem délen, hanem) északon keresi.⁶⁰

A *Xunzi* 20. fejezete ugyan folyamatosan utal Mo Di-ra, ugyanakkor egyértelmű, hogy valójában eltorzítva mutatja be a motisták zenéről alkotott véleményét, hiszen a zenének a *Xunzi*-ben felsorolt jótéteményeit a *Mozi* egyáltalán nem tagadja, sőt valójában a zenéről magáról a *Mozi* egyáltalán nem is beszél, kizárólag azokról az elit rétegekben található körülményekről (hangszerek, zenészek, hallgatóság stb.), amelyeknek következtében a zenei előadásra szánt rengeteg pénz, idő és figyelem a jóval alapvetőbbnek tűnő szükségleteket (ruházat, élelem stb.) károsítja. A *Mozi* nem általában beszél a zenéről, hanem egészen konkrétan az udvari elit által gyakorolt zenei előadások túlkapásait és ez utóbbiak hátrányos következményeit mutatja be.

A *Xunzi* 20. fejezete alapján az az ember benyomása, hogy Xunzi vagy kizárólag a „zene elítélése” fejezetcímet ismerte, és a tanítás tartalmát nem, vagy ha mégis ismerte a tartalmát is, akkor azt feltételezhette, hogy olvasója nem ismeri ezt majd pontosan, így a „zene elítélését” hívószóként használta, és ezáltal Mo Di kritikáját retorikai céllal saját álláspontjának kontrasztjaként alkalmazta. Egy további lehetséges magyarázat lehet az, ha feltételezzük, hogy Xunzi ismerte ugyan a zene motista kritikáját, de ennek lényegét nem érintve a zene pozitív hatására kívánta helyezni a hangsúlyt, ezzel implicit módon azt sejtetve, hogy ezek a pozitívumok messze túlszárnyalják az olyan jellegű, esetlegesen negatív következményeket, amelyeket a *Mozi* hangsúlyoz.

2.4. A temetési szertartás egyszerűsége

A *Mozi* 23–25. fejezeteiben eredetileg a „Temetkezés mérséklése” (*jie zang* 節葬) három változata szerepel, ebből csak a harmadik változat (25. fej.) maradt fenn. Ebben a *Mozi* az általa túlzottnak és feleslegesen sok pénzt igénylőnek tartott temetkezési rítusok ellen érvel. Ugyanez a tárgya a *Mengzi*-ben szereplő leghosszabb olyan párbeszédnek, amelynek egyik szereplője egy motista.

Mo Di 墨翟 egy Yi Zhi 夷之 nevű követője azzal a kéréssel fordult Xu Bihez 徐辟, hogy szeretné meglátogatni Mengzit. Mengzi azt üzenté neki: „Igázán nagyon szívesen látnám, de ma éppen beteg vagyok. Mihelyt meggyógyulok, magam megyek el hozzá, hogy meglátogassam.” Yizi 夷子 tehát nem jöhetett el.

⁶⁰ 故曰：墨子之於道也，猶瞽之於白黑也，猶聾之於清濁也，猶欲之楚而北求之也。

Egy más napon azonban ismét kérte, hogy megjelenhessék Mengzi előtt. Mengzi most azt mondta: „Most már (ti. állhatatossága láttán) lehetséges, hogy fogadjam. Ha nem igazítom helyre, akkor az igaz tanítás (*dao*) nem lesz látható; ezért helyre fogom igazítani. Úgy hallottam, hogy Yi úr Mo Di követője. Mo Di alapelve pedig a temetési szertartásban: a legnagyobb egyszerűség. Yi úr azt hiszi, hogy ezzel megváltoztathatja az égalattit. Nem tart-e tehát értéktelennek mindent, ami ezzel ellentétben áll? És mégis, Yi úr igen nagy pompával temette el szüleit; ez pedig annyi, hogy szüleit éppen a megvetett módon szolgálta.” Xuzi 徐子 elmondta ezeket Yizinek. Yizi pedig így szólt: „A konfuciánusok (*ru* 儒者) tanítása szerint a régi idők emberei <uralkodói> úgy oltalmazták népüket, mint anya a gyermekét. Mit jelentenek ezek a szavak? Én úgy gondolom, azt jelentik, hogy a szeretet nem ismerhet különbségeket és osztályokat, de megvalósítását azért a szüleinknél kell kezdeni.” Xuzi elmondta e szavakat Mengzinek. Mengzi ekkor így szólt: „Ez a Yi úr igazán azt hiszi, hogy az embernek éppen úgy kell szeretnie bátyjának gyermekét, mint ahogyan szomszédjának újszülöttjét? S talál (egy mondást is), amire hivatkozzék. (Pedig a mondás valódi értelme:) Ha egy kisgyermek csúszkálva-mászkálva már-már beleesik a kútba, az bizony nem a kisgyermek bűne. Mikor az Ég megszülte a dolgokat, úgy intézte, hogy egyetlen gyökerük legyen, Yi úr szerint pedig két gyökerüknek kellene lenni.⁶¹ A legrégibb időkben akadtak olyanok, akik nem temették el a szüleit, hanem mikor szüleik meghaltak, fölemelték és valami árokba dobták őket. Később aztán, mikor arra jártak: rókák és vadmacskák lakmároztak rajtuk, legyek és mindenféle bogarak táplálkoztak belőlük. (A látványtól) homlokukon kiütött a verejték, lesütötték szemüket, alig mertek odanézni. Nem azért ütött ki rajtuk a verejték, mintha mások előtt szégyelltek volna magukat; legbensőbb érzelmeik mutatkoztak meg arcukon és szemükben. hazasiettek tehát, s legalább egy kosár földet borítottak (szüleik holttestére), hogy betakarják őket. Ha pedig valóban helyes volt, hogy betakarták őket, akkor az a mód, ahogyan egy szülőtisztelő (*xiao*) fiú, egy ember-séges (*ren*) ember elföldeli a szüleit, mindenképpen megfelel a helyes elveknek (*dao*).” Xuzi ezeket is elmondta Yizinek. Yizi egy darabig gondterhelten hallgatott, majd így szólt: „Kinyilatkoztatta nekem az igazságot.”⁶²

⁶¹ Az egy, illetve két gyökérről vonatkozóan lásd Lai 2008: 62: “In response, Mencius makes the point that there is really only one ‘root’ (*ben*: basis) of human compassion, but that Yi Zhi makes it two. Mencius’ ‘one root’ is, presumably, *xin*, the mind-heart, while Yi Zhi’s ‘two roots’ are the mind-heart as well as utility.”

⁶² Tőkei 2005a: 349–350. *Mengzi* IIIA/5: 墨者夷之，因徐辟而求見孟子。孟子曰：「吾固願見，今吾尚病；病愈，我且往見，夷子不來。」他日，又求見孟子。孟子曰：「吾今則可以見矣。不直，則道不見，我且直之。吾聞夷子墨者；墨之治喪也，以薄為其道也；夷子思以易天下，豈以為非是而不貴也？然而夷子葬其親厚，則是以前所賤事親也！」徐子以告夷子。夷子曰：「儒者之道，古之人若保赤子，此言何謂也？之則以為愛無差等，施由親始。」徐子以告孟子，孟子曰：「夫夷子信以為人之親其兄之子，為

A fenti történetben Mengzi elsőként azért kritizálja a motista Yizi-t, mert az nem a motista tanításnak megfelelő egyszerűséggel temette el szüleit, így ez Yizi képmutatását bizonyítaná. Mint erre Kwong-loi Shun felhívja a figyelmet, a *Mengzi* egyetlen hagyományos kommentárja sem tematizálja, hogy Yizi meny-nyiben felelt meg Mengzi kezdeti vádjára.⁶³ Mivel ezt Yizi explicit módon nem cáfolja, tehát elképzelhető, hogy jogos vádról van szó, amelyre két egyszerű magyarázat is adódhat: elvileg elképzelhető, hogy Yizi még komolyabb motista elkötelezettsége előtt temette el szüleit, másrészt az is, hogy a helyi szokások és a nagycsalád rögzült hagyománya miatt nem tudta alkalmazni mestere erre vonatkozó útmutatásait. K. Shun ugyanakkor egy kissé bonyolultabb megoldást javasol, amely szerint Yizi egy hosszabb kitérővel, indirekt módon válaszolt a kérdésre: miután kiemelte, hogy mindenkinek a saját szülei-vel kell kezdenie az elfogulatlan törődés gyakorlását, nála ennek első lépése a szüleinek viszonyla-gos nagy pompával történő eltemetése volt, ami részben ugyan ellentmond Mo Di tanításának (bár nála a túlzásba vitt temetkezésekkel az a probléma, hogy ez másokat megkárosít, míg itt erről nem lehet beszélni), de nem mond ellent Mo Di gondolatrendszerének.⁶⁴

Akárhogy is, Mengzi a motista tanítás megvalósítását kéri számon Yizi-n, aki válaszában egy konfuciánus tanítást kér számon Mengzi-n: eszerint az uralkodó úgy vigyázzon alattvalóira, mint az újszülöttre (*bao chizi* 保赤子). Az idézet forrása az *Írások könyve* (*Shujing* 書經 vagy *Shangshu* 尚書) *Kanggao* 康誥 fejezete: „Mintha újszülött(ed)re vigyáznál, és a nép nyugodt lesz és rendezett” (若保赤子，惟民其康乂). Yizi értelmezésében tehát ahogy a régi uralkodók saját gyermeküként tekintettek a népre, így nekünk is a rokonsági fokoktól függetlenül, egyformán kell tekintenünk mindenkire, a törődésben (*ai* 愛) tehát nincsenek különbségek és fokozatok (*chadeng* 差等), és ezt saját szüleinkből, illetve rokonainkból kiindulva kell megvalósítanunk (*shi you qin shi* 施由親始). Maga a *Mozi* egyébként sehol nem idézi az *Írások könyvének* ezt a részletét,

若親其鄰之赤子乎？彼有取爾也。赤子匍匐將入井，非赤子之罪也。且天之生物也，使之一本；而夷子二本故也。「蓋上世嘗有不葬其親者：其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘔之。其類有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸，反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。」徐子以告夷子。夷子憮然為間，曰：「命之矣！」

⁶³ Shun 1991: 204.

⁶⁴ Shun 1991: 207: “So, lavish burial of our parents is itself justified in terms of its role in facilitating our practice of love without distinction. This, I suggest, is the nature of Yi Chih’s response to Mencius’ initial criticism when he remarks that, while one should love all without distinction, the practice of it should begin with one’s parents. While this defense of the lavish burial of one’s parents departs from Mo Tzu’s teaching about frugality in funerals, it does not depart from the spirit of his thinking.”

így feltételezhetjük, hogy ez vagy Yizi saját értelmezése vagy egy általánosan használt motista érv volt.

Ellenérvében Mengzi egy költői kérdés után egy másik értelmezést javasol: az uralkodó felelőssége az, ha a tudatlan nép bűnt követ el, ahogy a szülők felelőssége az, ha egy kisgyermek a kút kávéján mászva beleesik a kútba (*chizi pufu jiang ru jing* 赤子匍匐將入井). Itt érdemes egy pillanatra megállni: a hangulatfestő szónak tűnő *pufu* 匍匐 már a *Dalok könyvében* (*Shijing*) előfordul (35. *Gufeng* 谷風), és általában a „négykézlábon való mászás”, illetve „magát vonszolni” jelentéssel bír. Szintén megjegyzendő, hogy a káváról a kútba eső gyerek Mengzi kedves példája volt, a négy erény csírái közül a legismertebbnek, a mindenkiben meglévő együttérzés illusztrálására ugyanezt a hasonlatot használja.⁶⁵

Ezt itt érdemes hosszabban idézni, mivel a mondanivalója finoman ellenpontozza Yizi érvelését:

Mindenkiben megvan az együttérzés képessége. (...) Amiért azt mondom, hogy mindenkiben megvan az együttérzés képessége, az a következő: tegyük fel, valaki hirtelen meglát egy gyermeket, aki majdnem beleesik egy kútba. Ekkor az illető megijed és megsajnálja (a gyermeket), de nem azért, mert bensőségesebb kapcsolatba akar kerülni a gyermek szüleivel, vagy le akarja aratni a szomszédok és a barátok dicséretét, és nem is azért, mert nem bírja hallgatni a (síró) gyermek hangját. Ebből (a példából) jól látható, hogy akiben nincs meg az együttérzés képessége, az nem is ember. Ahogyan nem számítható embernek az sem, akiben nincs meg a rossz miatti szégyenérzet képessége, akiben nincs meg a lemondás képessége, vagy akiben nincs meg a helyes és helytelen (közötti különbség megtételének) képessége. Az együttérzés képessége az emberségesség kezdete [csírája], a rossz miatti szégyenérzet képessége az igazságosság kezdete, a lemondás képessége a szertartásosság kezdete, a helyes és helytelen (közötti különbség megtételének) képessége pedig a bölcsesség kezdete. Az ember ugyanúgy birtokolja ezt a négy csírat [kezdetet], ahogy a végtagjait. Akiben megvannak ezek a csírák, és mégis azt mondja magáról, hogy nem képes (meg valósítani) őket, az önmagát csapja be. Ha azt állítja, hogy az uralkodó nem képes (megvalósítani) őket, akkor az uralkodót csapja be ezzel. Minden egyes emberben megvan ez a négy csíra, aki pedig képes kitágítani és kibontakoztatni őket, akkor (azok) olyanok lesznek, mint a lángra lobbant tűz vagy a feltörő forrásvíz. Ha ki tudja bontakoztatni őket, akkor az egész világot [négy tengert] képes lesz megvédeni, ha viszont nem tudja kibontakoztatni, akkor még saját szüleit sem tudja majd szolgálni.⁶⁶

⁶⁵ Vö. Shun 1991: 204.

⁶⁶ Ford. Kósa: 2013b: 72–73. *Mengzi* IIa:6: 人皆有不忍人之心。(...) 所以謂人皆有不忍人之心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也。無羞惡

A fenti idézetben számos olyan motívum együtt jelenik meg, amely egy másik szövegösszefüggésben Yizi-nél is megtalálható: egyrészt a gyermek példája (*chizi* 赤子, *ruzi* 孺子), amellyel kapcsolatban már Mengzi teszi hozzá ellenérvében a kútba esés lehetőségét, másrészt az őt óvó személy, aki a rokoni kapcsolattól függetlenül jót akar a gyermeknek, harmadrészt a konkrét példából leszűrhető általános tanulság, hogy ezek az emberi alaptermészetben található értékek kibővíthetők, kiterjeszthetők.

3. Összefoglalás

Jelen tanulmányban két forráscsoportban vizsgáltam meg a motisták és konfuciánusok között az ókorban meglévő ellentéteket: az első a külső, bár általában nem indifferens szemlélők leírásai voltak, a második a konfuciánusok szövegekben megjelenő kritikák (a motista szövegeket egy következő tanulmányban vizsgálom majd).

A motisták és a konfuciánusok szembenállását maga az ókori kínai bölcséleti irodalom is említi (*Zhuangzi* II.3), ahogy konkrét szinten említik a temetkezésre és a gyászidőszakra (és ezáltal a szülőtiszteletre) vonatkozó különbségeket is (*Hanfeizi* 13. fej., 50. fej.), továbbá röviden szóba kerül az elrendeléshez való különböző hozzáállás (*Lunheng* 6.). Mindezek ellenére nem egy forrásban a motisták és a konfuciánusok egy kategóriába kerülnek (*Hanfeizi* 47., 49. és 50. fej., *Zhuangzi* 29, *Huainanzi* 9., 13. fej.), ennek oka általában az, hogy az adott külső forrás a saját szempontjaiból tekint rájuk, ami lényegében mindig párosul az adott korra (lényegében i. e. III–II. sz.) vonatkozó kritikával, így ezeket nem lehet visszavetíteni az i. e. V–IV. századi állapotokra. Végül létezik egy olyan forrás (*Huainanzi* 21.), amely alapján a két irányzat közötti hasonlóságok és különbségek Mo Di életrajzának azon epizódjában gyökerezhetnek, amely szerint eredetileg konfuciánus körökben tanult, de azokat elhagyva szembefordult ezzel a hagyománnyal.

A tanulmány második részében a konfuciánusok források közül a *Mengzi*-t és a *Xunzi*-t vizsgáltam, és ezekben számos kritika fogalmazódott meg a motistákkal szemben: a hierarchiát nem tartják fontosnak, a takarékoskodásuk szegénnyé teszi a világot, a zenét elítélik, és a temetési szertartásaik túlságosan egyszerű. Ha alaposabban megvizsgáljuk ezeket a kritikákat, akkor arra a követ-

之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也。謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

keztetésre jutunk, hogy a konfuciánus szerzők gyakran eltorzították a motista nézeteket, hogy azután ezekkel az eltorzított nézetekkel szemben fejtsék ki kritikájukat. Ez elméletileg két okkal magyarázható: vagy valóban nem ismerték a motisták részletesebb nézeteit, vagy ismerték ugyan, de saját elképzeléseik hatékonyabb kommunikálása érdekében polemikus céllal kiforgatták azokat.⁶⁷

Mengzi-vel kapcsolatban idéztem Kung-chuan Hsiao véleményét, amely szerint ez a konfuciánus szerző azért kritizálja elsősorban Mo Di „elfogulatlan törődés” fogalmát, mert éppen ebben látta legközelebb állónak egymáshoz a két irányzatot, így kritikájával itt próbálta szétválasztani őket.⁶⁸ Hasonló módon hangsúlyozta J. Knoblock, hogy senki sem vonhatta ki a hatását az i. e. V–III. században oly népszerű motista tanok alól, és így Xunzi polemikus hangvétele a bizonyos területeken (például a zene megítélése) valóban meglévő különbségek mellett éppen azt jelezheti, hogy a motizmus más területeken jelentősen befolyásolta őt, illetve az általa lenézett „közönséges konfuciánusokat”.

Úgy tűnik tehát, hogy miközben Mo Di és a korai motisták a korai konfuciánusokkal vitatkozva alakították ki saját rendszerüket, úgy Xunzi (elsősorban a zene és a szertartások fontosságát illetően) a későbbi motistákkal polemizálva tett hasonlót.

Elsődleges források

- Hanfeizi* 韓非子: Fu Wuguang 傅武光, Lai Yanyuan 賴炎元 (komm.) 1997. *Xinyi Hanfeizi* 新譯韓非子. Taibei: Sanmin shuju.
- Hanshu* 漢書: Beijing: Zhonghua shuju, 2007.
- Huainanzi* 淮南子: Xiong Lihui 熊禮匯 (komm.) 2012. *Xinyi Huainanzi* 新譯淮南子. Vol. 2. Taibei: Sanmin shuju.
- Lunyu* 論語: Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1980. *Lunyu yizhu* 論語譯注. Beijing: Zhonghua shuju.
- Mengzi* 孟子: Yang Bojun 楊伯峻 (komm.) 1988. *Mengzi yizhu* 孟子譯注. Beijing: Zhonghua shuju.
- Lunheng* 論衡: Cai Zhenchu 蔡鎮楚 (komm.) 2012. *Xinyi Lunheng duben* 新譯論衡讀本. I-II. Taibei: Sanmin shuju.
- Lüshi chunqiu*: Zhu Yongjia 朱永嘉 – Xiao Mu 蕭木 (komm.) 2009. *Xinyi Lüshi chunqiu* 新譯呂氏春秋. I-II. Taibei: Sanmin shuju
- Mozi* 墨子: Johnston 2010.
- Shiji* 史記: Beijing: Zhonghua shuju, 1962.
- Xunzi* 荀子: Wang Zhonglin 王忠林 (komm.) *Xinyi Xunzi duben* 新譯荀子讀本. Taibei: Xuesheng shuju, 1981.
- Zhuangzi* 莊子: Huang Jinghong 黃錦鉉 (komm.) 2007. *Xinyi Zhuangzi duben* 新譯莊子讀本. Taibei: Sanmin shuju.

⁶⁷ Hasonlóra természetesen az ellenkező irányba is van példa: “But, of course, the Mohists were doing their best to distort the evidence for their polemical purposes” (Harbsmeier 2013: 14).

⁶⁸ Hsiao 1979: 231.

Felhasznált másodlagos szakirodalom

- Andreini, Attilio 2014. „The Yang Mo 楊墨 dualism and the rhetorical construction of heterodoxy.” *Asia* 68/4: 1115–1174. <https://doi.org/10.1515/asia-2014-0047>
- Csikszentmihályi, Mark 2004. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*. (Sinica Leidensia) Leiden: Brill.
- Csikszentmihályi, Mark – Nylan, Michael 2003. „Constructing Lineages and Inventing Traditions through Exemplary Figures in Early China.” *T'oung Pao* (Second Series) 89/1–3: 59–99. <https://doi.org/10.1163/156853203322691329>
- Fraser, Christopher J. 2009. „The Mohist School.” In: Bo Mou (ed.): *History of Chinese Philosophy*. London/New York: Routledge, 137–163.
- Fung, Yu-lan 1952. *History of Chinese Philosophy, Volume 1: The Period of the Philosophers (from the Beginnings to Circa 100 B.C.)*. [Trans. D. Bodde] Princeton: Princeton University Press.
- Goldin, Paul Rakita 2005. *After Confucius: Studies in Early Chinese Philosophy*. Honolulu: University of Hawai'i Press. https://doi.org/10.26530/OAPEN_625891
- Hamar Imre – Várnai András 2011. „A konfucianizmus első ellenfele: Mozi.” In: Várnai András – Kósa Gábor (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE, Távol-keleti Intézet, 122–155.
- Harbsmeier, Christoph 2013. „The Birth of Confucianism from Competition with Organized Mohism.” *Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* 中國文化研究所學報 / *Journal of Chinese Studies* 56: 1–19.
- Hsiao, Kung-chuan 1979. *A History of Chinese Political Thought, vol. 1: From the Beginnings to the Sixth Century A.D.* [Trans. F. W. Mote] Princeton: Princeton University Press.
- Hutton, Erik L. 2016. *Xunzi: The Complete Text*. Princeton: Princeton University Press.
- Johnston, Ian 2010. *The Mozi: A Complete Translation*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Knoblock, John 1988. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works. Vol. I. Books 1–6*. Stanford: Stanford University Press.
- Kósa Gábor 2013a. „Ling király hivatalnokainak dereka. A Mozi 14–16. fejezetének vizsgálata.” *Távol-keleti Tanulmányok* 2010 [2013]: 27–59.
- Kósa Gábor 2013b. „Mengzi.” In: Várnai András – Kósa Gábor (szerk.): *Bölcselők az ókori Kínában*. Budapest: ELTE Távol-keleti Intézet, 65–84.
- Kósa Gábor 2020. „Mo Di, Arthur Waley és a szülőtisztelet. A konfuciánus és a motista megközelítés a keleti Zhou-korban.” In: Hamar Imre – Takó Ferenc (szerk.): *Kínai bölcsélet és művészet. Tanulmányok Tőkei Ferenc emlékére*. Budapest: ELTE Konfuciusz Intézet, 2020, 53–89.
- Kroll, Paul W. 2015. *A Student's Dictionary of Classical and Medieval Chinese*. Leiden / Boston: Brill.
- Lai, Karyn L. 2008. *An Introduction to Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lee, Ting-mien 2014. „When ‘Ru-Mo’ may not be ‘Confucians and Mohists’: The Meaning of ‘Ru-Mo’ and Early Intellectual Taxonomy.” *Oriens Extremus* 53: 111–138.
- Nylan, Michael 2009. „Kongzi and Mozi, the Classicists (Ru 儒) and the Mohists (Mo 墨) in Classical-Era Thinking.” *Oriens Extremus* 48: 1–20.
- Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge: The Bellknap Press.
- Shun, Kwong-loi 1991. „Mencius’ Criticism of Mohism: An Analysis of ‘Meng Tzu’ 3A: 5.” *Philosophy East and West* 41/2: 203–214. <https://doi.org/10.2307/1399770>

- Smith, Kidder 2003. „Sima Tan and the Invention of Daoism, ‘Legalism,’ *et cetera*.” *The Journal of Asian Studies* 62/1: 129–156. <https://doi.org/10.2307/3096138>
- Tőkei Ferenc 2005a. *Kínai filozófia – Ókor I.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005b. *Kínai filozófia – Ókor II.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Tőkei Ferenc 2005c. *Kínai filozófia – Ókor III.* Budapest: Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.
- Van Norden, Bryan W. 2007. „Mozi and Early Mohism.” In: *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 139–198. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497995.005>
- Zufferey, Nicolas 2003. *To the Origins of Confucianism: The ru in pre-Qin times and during the early Han dynasty*. Bern: Peter Lang.